

---

# *Sola Scriptura*. Un principio de la Reforma en reflexión ecuménica

## *Sola Scriptura. An Ecumenical Reflection of a Principle of the Reformation*

RECIBIDO: 4 DE FEBRERO DE 2017 / ACEPTADO: 11 DE MARZO DE 2017

---

Sven GROSSE

Staatsunabhängige Theologische Hochschule  
Basilea. Suiza  
sven.grosse@gmx.de

**Resumen:** El autor ofrece una interpretación actual del principio luterano de la *sola Scriptura* en perspectiva ecuménica. Parte de la *traditio* entendida como *vox viva*, y propone la primacía de la Escritura, sin renunciar a un ámbito hermenéutico, en el que la historia y la sucesión sacramental tienen también su importancia. El ministerio y la lectura individual se entrelazarían para posibilitar una correcta comprensión del texto inspirado. El principio de la *sola Scriptura* sería una radicalización de tal primacía de la Palabra sobre la tradición. Lutero subrayaba que también el Papa estaba sometido a la Palabra de Dios. El Vaticano II insiste en este orden de prioridad entre *Scriptura et traditio*, gracias a la enseñanza de la única fuente de la Revelación. En este sentido, la constitución *Dei Verbum* constituye un punto de encuentro entre ambas tradiciones confesionales, católica y luterana.

**Palabras clave:** Revelación, *sola Scriptura*, Tradición, Hermenéutica.

**Abstract:** The author presents a current interpretation of the Lutheran principle of *sola Scriptura* from an ecumenical standpoint. Grounding himself in the understanding of *traditio* as *vox viva*, the author argues for the Scripture's primacy without abandoning the hermeneutical sphere in which history and sacramental succession are significant. Ministry and individual reading ought to be interconnected so as to make a correct understanding of the inspired text possible. The principle of *sola Scriptura* would be a radicalization of the Word's primacy over Tradition. Luther underlines that the Pope is also subject to God's Word, while Vatican II insists on the order of priority between *Scriptura et traditio* after affirming the unicity of the source of Revelation. For this reason, the Constitution *Dei Verbum* constitutes a meeting point between the Catholic and the Lutheran traditions.

**Keywords:** Revelation, *sola Scriptura*, Tradition, Hermeneutics.

## LA BIBLIA RESPECTO DE LA ESCRITURA Y LA TRADICIÓN

Conviene iniciar la reflexión sobre el principio ‘sola Scriptura’ no con los reformadores protestantes, que proclamaron dicho principio, sino con la Sagrada Escritura misma. Sólo así se sigue este principio, y sólo así lo puede entender quien quiera examinarlo.

La pregunta debe pues plantearse inicialmente así: ¿se presenta la Sagrada Escritura a sí misma con una autoridad que no necesita ser acompañada por nada más? Cuando se lee la Biblia, se observa que frecuentemente se fundamentan afirmaciones capitales diciendo que así está escrito en la Biblia. Algunas de esas referencias se encuentran dentro del Antiguo Testamento; pero sobre todo se encuentran en el Nuevo Testamento respecto del Antiguo. El número de casos a este respecto es grande, y no podemos examinarlos todos. Jesús afirma «Si creyerais a Moisés, me creeríais a mí, porque de mí escribió él» (Jn 5,46). Una y otra vez se nos dice que algo ocurrió del modo narrado «para que se cumpliera la Escritura» (Jn 19,36; Mt 2,15). En tales textos se habla siempre de la Escritura, y de nada más. Ella es, pues, la autoridad conforme a la cual Jesucristo pide que sus propias palabras sean juzgadas. Los acontecimientos contenidos en el NT son cumplimiento de las promesas ahí contenidas. Sólo hay algunos lugares en que se hable de una «tradición», trátase de una oral o de una escrita, que acompañe a la Biblia –en ese tiempo al AT– como comentario del modo en que deben entenderse las afirmaciones bíblicas. Uno de esos lugares es Mc 7,1-13 (par Mt 15,1-9). También resulta ser un texto muy iluminador para la comprensión del principio de ‘sola Scriptura’ de la Reforma.

En Mc 7,1-13 se confronta a Jesús con una costumbre, una tradición, que consistía en una determinada praxis que es conforme con «la tradición de los mayores», la παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mc 7,3.5), y que era común en el pueblo judío del momento: lavarse las manos antes de comer. Jesús y sus discípulos no hacen esto; al ser confrontado al respecto, responde con una aclaración de principio: no habla de la necesidad de este lavado, sino que apunta a otra tradición y acusa a los judíos –¡a todos los de su pueblo salvo a sus discípulos!– de haber «invalidado la Palabra de Dios con esa tradición que os transmitís» (Mc 7,13). La tradición es aquí un comentario que de hecho supone la abolición de Ex 20,12; 21,17, aunque externamente la siga honrando (de ahí que Jesús cite Is 29,13).

Un segundo ejemplo en relación con la tradición es 2 Tes 2,15, donde la comunidad es exhortada a mantenerse firme en la doctrina en la que ha sido instruida: «Así, pues, hermanos, manteneos firmes y conservad las tradiciones que

habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta». Aquí se hace evidente que había dos caminos para comunicar la doctrina: el oral o el escrito. Así, en la transmisión escrita de la doctrina, la de la segunda carta a los Tesalonicenses, no se nos dice cuál de esos dos caminos tiene mayor peso. Ni siquiera se plantea tal pregunta, pues se parte de la base de que es una misma doctrina la que es comunicada por ambas vías. Volveremos sobre este caso, al que también apunta la constitución del Concilio Vaticano II sobre la revelación<sup>1</sup>.

#### ESCRITURA Y TRADICIÓN EN IRENEO DE LYON

Ireneo de Lyon nos da la referencia más importante sobre la Biblia en su relación con la Iglesia y, en segundo lugar, también sobre el problema de la tradición. Habla tanto de una tradición que se contrapone a la Biblia, como sobre una que está en conformidad con la misma. Ireneo es el primer padre de la Iglesia que se ocupa de estos temas, y lo hace de un modo fundado. Para la constitución *Dei Verbum* sobre la revelación constituye, por esto mismo, una gran autoridad. Al comienzo del tercer libro de su *Adversus Haereses* escribe: «El Señor de todas las cosas dio a sus Apóstoles el poder de predicar el Evangelio. [...] A ellos el Señor les dijo: “Quien os oye a vosotros, a mí me oye; y quien os desprecia, a mí es a quien desprecia y a aquel que me envió”. [...] Lo que ellos primero proclamaron, después por voluntad de Dios nos lo transmitieron por escrito para que fuese “columna y fundamento” (1 Tim 3,15) de la verdad»<sup>2</sup>.

Ireneo utiliza aquí términos parecidos a los que emplea 1 Tm 3,15 referidos a la Iglesia, que es columna y fundamento de la verdad. Con eso deja claro que con su fe la Iglesia descansa sobre un fundamento, a saber, el Evangelio, que ha adquirido forma escrita<sup>3</sup>. En eso sigue a una afirmación como la

<sup>1</sup> Unde Apostoli, tradentes quod et ipsi acceperunt, fideles monent ut teneant traditiones quas sive per sermonem sive per epistolam didicerint [2 Tes 2,15], *DV*, II, 8.

<sup>2</sup> «[...] dominus omnium dedit apostolis suis potestatem evangelii [...] quibus et dixit dominus: “Qui vos audit me audit, et qui vos contemnit me contemnit et eum qui me misit”. [...] quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum», *Adversus Haereses*, III, praef. III,1, FC 8/3, 20,20-22,5. Para la traducción de Ireneo hemos seguido SAN IRENEO DE LYON, *Contra los herejes*, Conferencia del episcopado mexicano, México, 2000.

<sup>3</sup> Mediante el restante contexto de Ireneo se puede ver que este evangelio lo tiene por sustancialmente idéntico con la Biblia, compuesta por el AT y el NT. Véase S. GROSSE, *Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift*, Wien-Zürich: LIT, 2011 («Studien zu Theologie und Bibel», 4), 16-18.

de Ef 2,20, según la cual la Iglesia está construida sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas<sup>4</sup>.

Por otra parte, Ireneo también habla de una tradición en el sentido de una enseñanza expresada por una «viva vox». *Viva vox* significa aquí el hablar de un hombre vivo en contraste con lo fijado por escrito por un autor, que puede estar muerto. Un primer lugar lo ocupa la *traditio* que invocan sus rivales, los gnósticos. Éstos afirman que la verdad de la Escritura sólo puede ser encontrada o rectamente comprendida cuando se conoce la voz viva de la tradición<sup>5</sup>. Ireneo aborda esta objeción y afirma que ciertamente reconoce junto a la Escritura una *viva vox* en la que cabe confiar. Es la enseñanza oral de los obispos que, en una cadena sucesiva, se remontan a los apóstoles. Pero esta tradición no contradice a la Escritura<sup>6</sup>.

Ireneo hace otra afirmación importante sobre quienes ejercen oficios en la Iglesia. Pero en ella se refiere no sólo a los obispos, sino también a los presbíteros. Dice que los presbíteros y los obispos han recibido cierto «charisma veritatis»<sup>7</sup> y que así pueden exponernos las Escrituras «sin riesgo», de un modo confiable, a los cristianos<sup>8</sup>. El «charisma veritatis» es pues evidentemente una capacidad sobrenatural dada por Dios o, más precisamente, un *habitus* que conduce a la recta exposición de las Escrituras.

Pero es claro que Ireneo no pretende remitir de manera absoluta al cristiano individual a la exposición de quienes ejercen tales oficios. En otros luga-

<sup>4</sup> Por eso Calvino remite a Ef 2,20 para demostrar que la Iglesia pende de la autoridad de las Escrituras y no al revés: *Institutio* I, 7,2.

<sup>5</sup> Ireneo presenta su posición en los siguientes términos: «[...] quia non possit ex his [scripturis] inveniri veritas ab his qui nesciant traditionem. Non enim per litteras traditam illam sed per vivam vocem», *Adversus Haereses*, III, 2,1, FC 8/3, 26,1-3.

<sup>6</sup> Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus enumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos, *Adversus Haereses*, III, 3,1, FC 8/3, 28,10-13.

<sup>7</sup> «Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt, reliquos vero qui absistunt a principali successione et quocumque loco colligunt suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes, aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes», *Adversus Haereses*, IV, 26,2, FC 8/4, 206,5-13.

<sup>8</sup> «Ubi igitur charismata Dei posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos et ea quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Hinc enim et [...] fidem nostram custodiunt; et eam quae est in filium Dei dilectionem adaugent, ...et scripturas sine periculo nobis exponunt», *Adversus Haereses*, IV, 26,5, FC 8/4, 212,6-14. Sobre el «charisma veritatis» véase GROSSE, S., *Theologie des Kanons*, 75-79.

res de su obra escribe que cualquier persona con capacidad racional sana y con amor a la verdad puede comprender la Escritura y desenmascarar la interpretación bíblica de los gnósticos. «Una mente sana y religiosa que ama la verdad, sin peligro alguno pone la capacidad que Dios concedió a los seres humanos al servicio de la ciencia, y con un constante estudio podrá progresar en su conocimiento de las cosas; me refiero a aquellas que día tras día suceden ante nuestros ojos, y también aquellas que las palabras de la Escritura tratan abiertamente»<sup>9</sup>. Para Ireneo existen, pues, ambas cosas: una guía de los cristianos por parte de un magisterio que posee un especial carisma para la exposición de las Escrituras, y una interpretación independiente por parte de los cristianos, que se sigue de la claridad misma de las Escrituras.

### SCRIPTURA – SOLA SCRIPTURA – SCRIPTURA ET TRADITIO

Hasta donde puedo alcanzar, los teólogos cristianos que vinieron después fundaron su enseñanza de modo predominante y fundamental en las Escrituras, y no a la vez en la Escritura y en la tradición<sup>10</sup>. Para Tomás de Aquino existe la argumentación a partir de las Escrituras; no habla aquí de la tradición como algo equiparable para argumentar<sup>11</sup>. Sin embargo, en el curso de la historia de la teología comienza a generalizarse que el verdadero fundamento

<sup>9</sup> «Sensus autem sanus et qui sine periculo est et religiosus, et amans verum, quae quidem dedit in hominum potestatem Deus et subdidit nostrae scientiae, haec prompte meditabitur et in ipsis proficiet, et diurno studio faciem scientiam eorum efficiens. Sunt autem haec quae ante oculos nostros occurrunt et quaecumque aperte et sine ambiguo ipsis dictionibus posita sunt in scripturis», *Adversus Haereses*, II, 27,1, FC 8/2, 218,20-220,4. Cfr. el texto griego en 218-220. Para «religiosus» tiene «εὐλαβής». Cfr. GROSSE, S., *Theologie des Kanons*, 79f.

<sup>10</sup> Una pregunta es cómo hemos de comprender y sopesar el pasaje de BASILIO, *De spiritus sancto* 27, 65-67, PG 32, 188. Basilio afirma ahí que «nosotros» –es decir, los cristianos ortodoxos– tendríamos los δόγματα y κηρύγματα en la misma medida a partir de la enseñanza escrita y de la παραδοσις de los apóstoles. Ambos tendrían el mismo poder (ισχυς) para la piedad. Según Sieben esta distinción entre enseñanza escrita y tradición apostólica constituye una opinión peculiar de Basilio (H.-J. SIEBEN, *Basilios von Caesarea, De Spiritu Sancto*, FC 12, 272, nt. 6. GRIBOMONT, J., «Esotérisme et Tradition dans le *Traité du Saint-Esprit* de Saint Basile», en *Oecumenica, an annual symposium of ecumenical research*, Minneapolis: Augsburg Press, 1967, 55, explica que esta enseñanza no escrita no transmite el δόγμα por un camino paralelo al de la enseñanza pública, el κήρυγμα, sino que representa un sentido más profundo de la misma, como por ejemplo en la exposición tipológica de la Escritura. El pasaje de Basilio es interesante, porque por la vía de Graciano fue un antecedente de la formulación tridentina sobre el «pari pietatis affectu ac reverentia». Véase RATZINGER, J., *Kommentar zu Dei Verbum* II, 9, 526a-526b, y n. 34.

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 1, a. 8. Si alguien no reconoce la Escritura, sólo se puede argumentar con él a partir de argumentos racionales.

—que para los cristianos es la Biblia— se va rodeando más y más de una constelación de interpretaciones que resultan aceptadas en la Iglesia, y el lugar de la Biblia empieza a ser ocupado no sólo por ella misma, sino también por estos otros textos que son tenidos por explicación correcta de la Escritura. Limitémonos a un ejemplo: Heinrich Seuse se pregunta qué dice «la Escritura» sobre un determinado problema de la teología mística, pero su respuesta consiste en una cita de Dionisio Areopagita, que así evidentemente es tomado por expositor legítimo de la Biblia<sup>12</sup>.

El crecimiento de semejante constelación alrededor de la Biblia sólo se vuelve problemático cuando la Iglesia se va alejando de la Biblia mediante semejantes tradiciones. Hasta donde puedo saber, la fórmula ‘sola Scriptura’ es utilizada por primera vez por Juan Wyclif, en su obra *De Veritate Sacrae Scripturae* (1377/78) y luego en su *Dialogus* (1379)<sup>13</sup>. *Sola Scriptura* siempre es una fórmula de combate contra una tradición que falsifica y se superpone a la enseñanza de la Biblia. Es una vuelta al tipo de situación en la que Jesús drásticamente distingue la «tradición de los mayores» de la Sagrada Escritura en cuanto Palabra de Dios.

Un estímulo particular para los seguidores de la Reforma, y un significativo factor en la escalada de las disputas en el siglo XVI, fue la tesis de Silvestre Prierias, quien en 1518, durante el proceso contra Lutero, era maestro en la corte papal. Prierias enseñó que la Biblia estaba subordinada al magisterio papal y que en realidad recibía su autoridad del mismo<sup>14</sup>. Contra esa opinión formulan el *sola Scriptura* los escritos confesionales de la Reforma. Así, la Fórmula de Concordia luterana de 1577 afirma que «los escritos proféticos y apostólicos del Antiguo y Nuevo Testamento» son «el único criterio verdadero conforme al cual todo maestro y toda enseñanza debe ser

<sup>12</sup> SEUSE, H., *Das Buch der Wahrheit*, 34-36. En relación con la escolástica véase EBELING, G., «‘Sola Scriptura’ und das Problem der Tradition», 92f.

<sup>13</sup> En el *Dialogus sive speculum ecclesiae militantis*, cap. 12, se afirma que «solum debet fidelis credere Scripture sacre», y esto en el contexto de una crítica a la conducción presente de la Iglesia en la curia romana: *Wegbereiter der Reformation*, 278. Sobre Wyclif véase WESSELING, K.-G., «Wyclif», 245. Sobre formulaciones del ‘sola Scriptura’ en Staupitz y Jacobo Pérez de Valencia véase HAMM, B., «Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland», 38, n. 89.

<sup>14</sup> PRIERIAS, S., «Dialogus de potestate papae», en *Dokumente zur Causa Lutheri*, ed. FABISCH, P. e ISERLOH, E., 55: *Fundamentum tertium*: «Quicumque non innititur doctrine Romane ecclesie, ac Romani pontificis, tanquam regule fidei infallibili, a qua etiam sacra Scriptura robur trahit et auctoritatem, hereticus est». Al respecto véase GROSSE, S., «Die Emergenz lutherischer Theologie in Basel», 167-169; 173 n. 114.

juzgado»<sup>15</sup>. La *Segunda confesión helvética*, redactada por Heinrich Bullinger y recibida como uno de los principales documentos confesionales de la tradición calvinista, afirma:

«Creemos y confesamos que los escritos canónicos de los santos profetas y apóstoles de ambos testamentos son la verdadera Palabra de Dios, y que por sí tienen suficiente fuerza y fundamento, sin requerir la confirmación de un hombre. Pues Dios mismo habló a los padres, los profetas y los apóstoles y nos habla todavía a nosotros a través de las santas Escrituras. Y en estas Sagradas Escrituras toda la Iglesia de Cristo posee una exposición completa de aquello que por siempre debe ser enseñado sobre la fe que conduce a la felicidad y a la vida que agrada a Dios»<sup>16</sup>.

Contra eso el Concilio Tridentino enseña que:

«se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en las Escrituras Santas, promulgó primero por su boca nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus Apóstoles a toda criatura [cfr. Mc 16,15] como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres; y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo; siguiendo el ejemplo de los Padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Sobre el sumario concepto, regla y medida según el cual toda doctrina debe ser juzgada conforme a la Palabra de Dios, véase Konkordienformel, Solida Declaratio, *Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche* (BSELK), ed. DINGEL, I. y otros, 1216, 9-12.

<sup>16</sup> *Bekenntnisse der Kirche*, ed. STEUBING, H., 155. Lat. en: *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, ed. NIESEL, W., 222,5-223,4.

<sup>17</sup> «[Evangelium] quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae «omni creaturae praedicari» [Mc 16,15] iussit; perspicisque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto tra-

Durante mucho tiempo la Iglesia había seguido para su enseñanza el principio de la *Scriptura*, pero en el siglo XVI esto acaba en una bifurcación: por un lado *sola Scriptura*, por el otro lado *Scriptura et traditio*.

## EL CONCILIO VATICANO II

La Constitución dogmática sobre la Revelación *Dei Verbum*, de 1965, formula algunas ideas que pueden servir para repensar esta neta contraposición. El concilio contradice la enseñanza del teólogo papal Silvestre Prierias, cuando dice que no es la Escritura la que está sujeta al papa, sino al revés:

Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer<sup>18</sup>.

Además de esto, presenta una comprensión de la tradición según la cual ésta consiste en una creciente *comprensión* de la Escritura. Sin embargo, la comprensión de la tradición se encuentra junto a otra comprensión según la cual la tradición es una continuación de la enseñanza oral de la Iglesia, como enseñaba el Concilio Tridentino. La Constitución afirma que: «Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo»<sup>19</sup>. Este avance consiste entonces en un crecimiento de la comprensión «de las cosas y de las palabras transmitidas». Pero con *transmitidas* se incluye aquí también la transmisión de la Biblia, pues se cita antes 2 Tes 2,15

---

ditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, [synodus] orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscepit et veneratur», *Decreto sobre la aceptación de los sagrados libros y tradiciones, Enchiridion*, DENZINGER, H., nr. 1501.

<sup>18</sup> «Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit». DV II, 10.

<sup>19</sup> «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit». DV II, 8.



apuntando así a las epístolas de los apóstoles<sup>20</sup>. Habría entonces que distinguir entre una Traditio I = Biblia, y Traditio II; Traditio II = tradición oral o escrita, distinta de la Biblia, así como también *vita et cultus*<sup>21</sup>. La tesis completa reza entonces así:

«va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad»<sup>22</sup>.

La idea de comprensión es ampliada en el siguiente artículo de la *Dei Verbum*:

«Ya que la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la Palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no extrae solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas»<sup>23</sup>.

La tradición tiene entonces la tarea de *explicación* de la Palabra de Dios, y así también de la Escritura. La certeza respecto de la revelación de Dios no proviene pues exclusivamente de la Escritura. No se niega que la certeza dada por la Escritura sea suficiente. Sólo se dice que a ella se añade la certeza dada por la explicación que la tradición hace de la Escritura.

<sup>20</sup> «Unde Apostoli, tradentes quod et ipsi acceperunt, fideles monent ut teneant traditiones quas sive per sermonem sive per epistolam didicerint» (cfr. 2 Tes 2,15, *ibid*).

<sup>21</sup> «Quod vero ab Apostolis traditum est, ea complectitur quae ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittet omne quod ipsa est, omne quod credit», *ibid*.

<sup>22</sup> «Crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium..., tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt». DV, II, 8.

<sup>23</sup> «Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, prae lucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servent, exponant atque diffundant; quo fit Ecclesia certitudinem suam de omnibus reuelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat». DV I,9; sigue a continuación el ya citado texto del decreto tridentino.

Sobre este punto, Joseph Ratzinger afirma en su comentario a *Dei Verbum* que este texto debe ser visto como «un positivo progreso para la clarificación del problema de la tradición: la función de la tradición es puesta aquí al nivel de la confirmación, es decir, en el campo formal-gnoseológico, y en efecto puede que éste sea el nivel indicado para buscar el sentido de la tradición»<sup>24</sup>. Efectivamente hay que seguir pensando desde este punto, y reconsiderar el problema de dos principios contrapuestos, *sola Scriptura* y *Scriptura et traditio*.

### *Aclaración sistemática de las preguntas*

1. No tiene sentido apelar a textos que sólo existen de modo oral y que así son transmitidos por Jesús y los apóstoles en el momento presente de la Iglesia. Una tradición de este tipo no puede ser probada. Ciertamente la enseñanza de los apóstoles fue no sólo mediante cartas y otros textos escritos, como lo señala 2 Tes 2,15, sino también mediante palabras dichas. ¿Pero quién puede decir qué se transmitía mediante tales palabras? Karl Barth formulaba este punto señalando que el testimonio oral, que precedió a los escritos neotestamentarios, resulta inaccesible para la Iglesia en la realidad concreta que precedió a su carácter escrito<sup>25</sup>; lo mismo vale para aquel testimonio oral que no precedió sino que existió junto al escrito. Podemos afirmar que no estaba en contradicción con la enseñanza escrita de los apóstoles. Pero entonces, es a ésta a la que debemos atenernos.

También la proclamación doctrinal oral, de la que habla Ireneo, sólo la conocemos por testimonios escritos, de los que nombra algunos como la primera carta de Clemente. Ciertamente debemos decir que los problemas doctrinales discutidos en el siglo XVI y más adelante no habían sido tratados ni resueltos por la tradición oral de los apóstoles o de los obispos hasta el tiempo de Ireneo. Algo similar debe decirse de la tradición relacionada con la vida y el culto. Cuando se quiere *argumentar* con normas que enseñan cómo vive el hombre o cómo se da forma al culto de una comunidad, se requiere preci-

<sup>24</sup> LThK2, volumen complementario 2, 526a; véase todo este pasaje: 525b-526a. De esto debe distinguirse los casos en los que la tradición enseña algo que materialmente, en términos de contenido, no está cubierto por la Escritura. También de eso habla Ratzinger: «nadie podrá disputar que no hay un texto de prueba para cada doctrina católica», *ibid.*, 526a, véase también el contexto 525b-526a. El principio *sola Scriptura* siempre tendrá que levantar objeción contra *esa* enseñanza.

<sup>25</sup> KD I/2, 614f.

samente la explicación de esa forma de vida y de ese culto. Se requieren palabras, y para saber qué palabras se usaban o se habrían usado en el pasado, se requieren textos escritos. Por tanto, si se quiere apelar a la tradición para determinar cuál es la doctrina de la Iglesia, se necesita la tradición escrita.

2. Esta tradición escrita está al servicio de la aclaración de preguntas sobre la *comprensión* de la Biblia. En esta tradición están incluidas las tomas de posición del magisterio de la Iglesia. La tarea siempre nueva del magisterio es determinar cuál es la doctrina de la Iglesia. En eso se sirve de la ayuda de la tradición, a la que también pertenecen las decisiones previas del magisterio<sup>26</sup>. Esta afirmación vale no sólo para la Iglesia católico-romana, sino para todas las Iglesias<sup>27</sup>. Una tradición llega *de facto* a existir porque la Biblia es expuesta de un determinado modo, y los cristianos de una determinada Iglesia apelan y se dejan orientar por aquello que los maestros de su propia Iglesia han enseñado en el pasado y han transmitido de modo escrito. Así, dentro de las Iglesias nacidas de la Reforma, las luteranas poseen su conjunto de documentos confesionales luteranos, y también las Iglesias reformadas poseen los documentos confesionales originalmente redactados para las respectivas iglesias nacionales o territoriales. También hay Iglesias en las que no hay escritos confesionales de un modo formal. Pero también ahí existe la autoridad de una tradición. Más allá de los escritos confesionales y de las determinaciones magisteriales del pasado se encuentran las afirmaciones de teólogos reconocidos. Así, en las iglesias luteranas, por ejemplo, tiene un particular peso citar a Lutero, y de modo parecido a Calvino en las reformadas o a Tomás de Aquino en la católico-romana. Y hay en cada una de estas Iglesias un magisterio, incluso en los casos en que formalmente no se lo identifique. Siempre hay una determinada comprensión eclesiástica, que de algún modo es una toma de posición o constituye una opinión dominante en su comunidad. Eso tampoco excluye que miembros de dichas Iglesias puedan ignorar o rechazar dichas tomas de posición, tal como también ocurre hoy en la Iglesia católico-romana.

Que haya tradición y magisterio para la explicación de la enseñanza de la Sagrada Escritura es inevitable y así lo reconocieron también los reformado-

<sup>26</sup> DV II,10 determina tradición, Biblia y magisterio como tres instancias distinguibles. De facto las anteriores afirmaciones del magisterio pertenecen a la tradición; de ellas hay que distinguir las siempre nuevas decisiones que un magisterio debe tomar.

<sup>27</sup> La distinción entre «Iglesia» y «comunidad eclesial» de los documentos del Concilio Vaticano II, no resulta aquí relevante para nuestras consideraciones.

res. Lutero mismo ejercía el magisterio dentro de su campo de influencia –no en solitario, sino en colaboración con otros, especialmente Melanchthon–. Un escrito redactado por ellos, como los *Artículos de Esmalcalda*, muestra cuán preocupado estaba por un *magnus consensus* entre muchos teólogos. También enseña de modo expreso la necesidad de un magisterio al considerar a los hombres débiles, esto es, a aquellos que no poseen la capacidad suficiente para formarse un juicio sobre un asunto<sup>28</sup>. También la idea de que hay un particular carisma para el recto ejercicio del oficio magisterial puede y tiene que ser aceptado desde el lado protestante, tal como esa idea es apoyada por 1 Tm 4,14 y 2 Tm 1,6.

Lutero también sabe que la tradición es necesaria para comprender la Biblia de modo adecuado. Lo expresa del siguiente modo en una carta: «Nadie puede comprender a Virgilio en sus *Bucólicas* y *Geórgicas* sin haber sido pastor o campesino por cinco años. Las cartas de Cicerón no las comprende nadie que no ha sido un destacado funcionario público por veinte años. Que nadie pretenda haber gustado de modo suficiente de la Escritura si no ha gobernado por cien años la Iglesia junto a los profetas»<sup>29</sup>.

Pero esta importancia de la tradición y del magisterio tiene su límite en la autoridad de la Sagrada Escritura. Por eso debe ser por principio posible evaluar estas explicaciones de la tradición y del magisterio a la luz de la Biblia<sup>30</sup>. La Biblia no puede ser mero objeto de una exposición, sino el sujeto de la misma: ella muestra a la Iglesia y a los miembros de la misma cómo quiere ser entendida. Sobre eso volveremos.

3. En su comentario a *Dei Verbum*, el joven Ratzinger concede en un principio cierta validez a la crítica protestante de la misma constitución. Existe la «posibilidad de tradiciones que desvirtúen» –una posibilidad que se puede volver una realidad, aquella posibilidad contra la que levantaron sus voces

<sup>28</sup> LUTERO, M., *De servo arbitrio*, WA 18, 654, 22-27.

<sup>29</sup> «Vergilium in Bucolicis et Georgicis nemo potest intelligere, nisi quinque annis primum fuerit pastor aut agricola. Ciceronem in epistolis nemo secundo intelligit nisi viginti annis sit versatus in republica aliqua insigni. Scripturas sacras sciat nemo gustasse satis, nisi centum annis cum prophetis ecclesias gubernaverit», WA.TR 5, 317,11-17. Siguen las breves palabras: «Wir sein pettler. Hoc est verum», las últimas palabras escritas por Lutero antes de su muerte, escritas el 16 de febrero de 1546.

<sup>30</sup> También de eso habla Lutero. El aprender mediante la participación en la tradición no excluye el acceso directo a las Escrituras: *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50, 519,32-520,10. Dazu GROSSE, S., *Theologie*, 82-84.

Jesús (véase Mc 7), Wyclef y los reformadores—. Ratzinger concuerda con la idea de que la Escritura también contiene un elemento de crítica a la tradición, y lamenta que el Concilio Vaticano II, que «se comprendió a sí mismo como concilio de reforma y que así implícitamente concede la posibilidad y realidad de tradiciones que desvirtúan», no se haya pronunciado al respecto. «Que esta oportunidad no se haya aprovechado sólo puede considerarse como una lamentable laguna»<sup>31</sup>.

Pero en un segundo paso Ratzinger critica a estos críticos protestantes (Oscar Cullmann y John K. S. Reid): un «estricto cara a cara entre la Escritura y la Iglesia», como pide Cullmann, sería imposible<sup>32</sup>. Uno de los argumentos para esta objeción es la inevitable multiplicidad de contrastantes resultados exegéticos. «La investigación histórica ha disuelto la idea protestante de una claridad de la Escritura. En realidad, esa claridad sólo puede tener un carácter relativo, a saber, dentro del espacio del *kerygma*»<sup>33</sup>. Con dicho espacio del *kerygma* Ratzinger se refiere a la Iglesia. Sólo en ella habría claridad y certeza para la fe. Al mencionar a la Iglesia piensa en el magisterio eclesiástico, que crea claridad. Para eso se requeriría «valentía y confianza»; «la tarea de estar despiertos evaluando no queda con ello eliminada, ni es tenida en poco»<sup>34</sup>.

Joseph Ratzinger toca aquí un problema del que en el siglo XVI no eran conscientes ni los reformadores ni el concilio tridentino, al menos no en su cabal dimensión, pero que desde el siglo XVIII se ha vuelto un problema fundamental para la fundamentación de la Iglesia en la Escritura. Es la pluralidad de interpretaciones de la Escritura, que han surgido en la exégesis moderna<sup>35</sup>. Esto se encuentra vinculado con una gran cantidad de hipótesis históricas en conflicto sobre los hechos y condiciones narrados en la Biblia y sobre la historia de la tradición oral y de los textos escritos de los que habría surgido la

<sup>31</sup> RATZINGER, J., LThK2, volumen complementario 2, 524b-525a.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 525a. Se trata de las contribuciones de CULLMANN, O., «Die kritische Rolle der Heiligen Schrift» y REID, J. K. S., «Die Heilige Schrift und das Vaticanum II».

<sup>33</sup> *Ibid.*, 525b. «Relativo» quiere aquí decir «en relación con la Iglesia». Sus otros argumentos son que: a) la Biblia sólo es Biblia en la Iglesia, sólo ahí es y puede ser canon; b) si Cullmann tuviese razón, la fe se volvería «función de la investigación histórica». *Ibid.*, 525a.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 525b.

<sup>35</sup> Con eso no quiero decir que en el siglo XVI no hubiera conciencia de que apelando a las Escrituras se llegaba a distintos resultados, como de hecho ocurría entre los protestantes. Pero apenas hubo alguien que tuviera eso por un problema fundamental. Quien sí lo tuvo por tal, y de modo radical, fue Sebastian Franck († 1542). Del desacuerdo de los reformadores concluyó que la Biblia como palabra corporal es incapaz de conducir al conocimiento de Dios, quien por tanto sólo se da a conocer mediante la palabra interior. GROSSE, S., «Fundamentalkommunikation».

Biblia, hipótesis que se sustituyen unas a otras en la consideración que de ellas hacen los estudiosos<sup>36</sup>.

Ahora bien, Ratzinger ciertamente tiene razón en cuanto que su advertencia se formula contra una contraposición *absoluta* entre Escritura e Iglesia. Deja asimismo claro que no sólo existe el riesgo de una tradición que desvirtúe la Biblia. También existe el riesgo opuesto, que habría que describir no como una *sola Scriptura*, sino como una *nuda Scriptura* o una *spoliata Scriptura*. Ahí se le quita a la Escritura algo que pertenece a su esencia. Una Escritura despojada de ese modo tampoco puede ser rectamente comprendida; también ha sido desvirtuada.

No puede, pues, tratarse a la Escritura como si no existiesen las condiciones bajo las que llegó a ser un canon y bajo las cuales únicamente puede ser conductora de la Iglesia. A esas condiciones pertenecen aquellas que rigen la exposición de la Escritura. A partir de la Ilustración, también el mundo protestante –y el católico-romano poco después del Concilio Vaticano II– elude dichas condiciones en la exégesis bíblica. El resultado de la exégesis no puede entonces sino volverse altamente incierto, y por lo mismo hay tantos resultados que se contradicen. ¿Pero cuáles son estas condiciones de comprensión de la Biblia?

La primera condición es que la Biblia sea leída de un modo conforme con la *regula fidei*. Pues la *regula fidei* es la fórmula (en términos ciertamente variables) en que puede sintetizarse toda la Biblia<sup>37</sup>. Pero esto significa que la Biblia tiene que ser leída como testigo del Dios trino. También puede expresarse diciendo que la Escritura tiene un contenido que no es un texto de palabras, sino una persona, Jesucristo. Lutero lo expresa así: «quita a Cristo de las Escrituras, ¿y qué más vas a encontrar en ellas?»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Ratzinger apela aquí a un pasaje de un ensayo de KÄSEMANN, E., «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», 36f, en el que Käsemann mismo declara inevitable la incertidumbre y el giro entre estas teorías; RATZINGER, J., LThK2, volumen complementario 2, 525a-b. La caracterización de Käsemann todavía acierta respecto de la exégesis llamada «crítica».

<sup>37</sup> IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, III, 4,2; GROSSE, S., *Theologie*, 27-29; 49f.

<sup>38</sup> «Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?», LUTERO, M., *De servo arbitrio*, WA 18, 606,29 / BoA 3, 101,29. Cfr. «la Sagrada Escritura, es decir Dios mismo», en el Prólogo del vol. 1 de la edición wittebergense de sus obras, 1539, WA 50, 657, 26f. «Cristo», la persona, puede entonces ser «expuesto» en frases tales como «Cristo, el hijo de Dios, hecho hombre, Dios es uno y trino, Cristo ha padecido por nosotros y reinará por siempre», WA 18, 606,26-28 / BoA 3, 101,26-28. Con eso Lutero ha formulado una parte de la *regula fidei*. Véase el muy parecido pasaje de Orígenes, «El redentor hizo, con su venida, que el Evangelio se volviera cuerpo y mediante el Evangelio volvió todo en la Escritura en Evangelio» / «ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδηύσας καὶ τὸ

Una condición relacionada con esto es el hecho de que la Biblia misma, y no una serie de sucesos históricos o situaciones descritas en textos anteriores a la misma, constituye la medida de lo cristiano. Cuando se pierde de vista esta condición, la Biblia se vuelve sólo un material que se va descartando progresivamente para llegar de esa manera a lo genuino que está tras ella.

Otra condición es la historicidad de las afirmaciones de la Escritura –pues en lo fundamental la revelación tiene lugar en la historia–, incluyendo la pretensión de milagros y de profecías. También la coherencia de la Escritura se encuentra entre estas condiciones, en particular la unidad de Antiguo y Nuevo Testamento: además de la profecía (que las del AT se cumplan en el NT), también se incluye aquí la pertinencia de la exposición tipológica, lo que a su vez está relacionado con la preexistencia de Cristo que está presente en la historia de Israel narrada en el Antiguo Testamento<sup>39</sup>.

Si la Biblia puede ser sintetizada en la *regula fidei*, y por eso también en el credo, y si la relación del hombre creyente con la Biblia en último término es una relación con una persona, con Jesucristo y así con el Dios trino, entonces el creyente sencillo no depende de lo que los resultados que le presentan los maestros de la ley (tampoco los expertos de las ciencias bíblicas)<sup>40</sup>.

Estas condiciones, que tal vez pueden ser completadas<sup>41</sup>, también constituyen un requisito necesario para una exégesis de la Escritura que tenga sentido. La contraposición entre exégesis y magisterio, que plantea Joseph Ratzinger, se vuelve entonces superflua. También el magisterio tiene que realizar exégesis para llegar a sus formulaciones, y tiene que reconocer estas condiciones para la comprensión de la Escritura.

4. El argumento de Joseph Ratzinger, según el cual la exégesis requiere de un cierto espacio para llegar a un resultado claro, podría ser entendido de modo excesivo. Podría decirse que la comprensión de un texto siempre depende de una precomprensión y que siempre permanece la dependencia respecto de dicha precomprensión. Y entonces se podrá decir que la recta pre-

---

εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὥσεί εὐαγγέλιον πεκοίηκει». ORIGENES, *Commentaire sur Saint Jean*, I,VI, 33, SC 120bis, 74,10-12. Al respecto GROSSE, S., «Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes, Thomas von Aquin und Luther», 3-6.

<sup>39</sup> Véase 1 Cor 10,1-4. Al respecto KILCHÖR, B., «Der Fels aber war Christus (1. Kor 10,4)», y GROSSE, S., *Theologie*, 59-65.

<sup>40</sup> Ante la advertencia de Ratzinger debe decirse que la fe no puede volverse función de la investigación histórica y que la fe tiene un género de certeza distinto y superior a dicha investigación.

<sup>41</sup> Cfr. MULLER, R. y THOMPSON, J. L., *The Significance of Precritical Exegesis*, 340-342.



comprensión de la Biblia es aquella que se encuentra en la Iglesia, para la cual y en la cual la Biblia llegó a ser lo que es. La Iglesia es en último término representada por el magisterio –por el del papa en Roma–, y dicho magisterio, que siempre se deja guiar por la tradición de la Iglesia en su exposición de las Escrituras, siempre presenta por tanto la exposición correcta de la Biblia<sup>42</sup>. Pero una dependencia tal de la interpretación bíblica respecto de la tradición conduciría en último término al escepticismo. Se consideraría tan fuerte el poder de la precomprensión, que nunca se podría llegar a aquello que el texto dice en realidad<sup>43</sup>.

Dicha posición tendría además una contradicción interna, pues la comunicación de esta tesis también dependería siempre de una precomprensión y no sería nunca posible llegar a comprender la tesis misma. Nos encontraríamos así en algo cercano a la tesis del sofista Gorgias: que aunque hubiera algo verdadero y se pudiese conocerlo, no sería posible comunicarlo a otro<sup>44</sup>.

Frente a esto habría que responder que la comprensión es posible. Lo mismo que toda expresión humana es susceptible de ser comprendida, también es posible comprender la Biblia. Como ya dijo Ireneo, ésta es una posibilidad *humana*. Ciertamente hay pasajes cuya comprensión es más difícil, pero no hay ninguna oscuridad fundamental. Un carisma de la exposición es necesario, pero eso no quita la posibilidad de comprender a partir de la capacidad humana general de comprensión. Esto significa que la exposición por parte del magisterio siempre ha de poder ser comprendida por otros cristianos que aman la verdad y cuyo juicio es sano. El magisterio tiene, pues, que estar preparado para encontrar tal confirmación por parte de otros miembros de la Iglesia. Entonces y sólo entonces es posible aquello que el joven Ratzinger consideraba necesario: que la Escritura pueda corregir la tradición.

<sup>42</sup> Ratzinger habla del «problema de comprensión que se ha vuelto visible en los últimos años en la disolución de la contraposición entre objeto y sujeto, sin conducir a la identificación de ambos», como algo que Cullmann y Reid estarían omitiendo, y que «hoy no puede hacer justicia al estado de la pregunta hermenéutica»: LThK2, volumen complementario 2, 522a. Con eso evidentemente se refiere a discusiones en las que *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer ha desempeñado un papel influyente. Véase GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode*, ahí 261-275.

<sup>43</sup> Tiene, pues, que ser posible conocer qué es lo que en realidad se quiere decir, y al mismo tiempo cada reproducción de aquello que se quería decir estará teñida de un determinado modo: se la podrá situar como una cierta parte de su historia de recepción.

<sup>44</sup> Se trata de la célebre afirmación de GORGAS, *Über das Nichtseiende* 5,1 = Frg. 3, en la ed. de Th. BUCHHEIM, 40.



5. En el punto 2 se ha afirmado que cada confesión posee su tradición y su magisterio, y que éstos toman parte en la exposición de la Escritura. Con eso salta a la vista que aunque se conservaran las condiciones de comprensión que han sido olvidadas desde el siglo XVIII, permanece una multiplicidad de sentidos de la Biblia, pues estas Iglesias confesionales –tomando este concepto en el más amplio sentido– existen desde el siglo XVI o ya desde antes –sea que pensemos en la Iglesia calcedoniana de Oriente en su contraposición respecto de la católico-romana, o en las no calcedonianas–.

¿Deben estas distintas Iglesias simplemente «perseverar en su enfrentamiento esperando la capitulación del otro»<sup>45</sup>? Si es correcto lo que hemos dicho en el punto 4, ciertamente no. Es posible comprender lo que Dios ha dicho a su Iglesia mediante la Biblia. La tradición y el magisterio tienen una importante función de auxilio, pero no la última palabra. En este punto de nuestras reflexiones debemos recordar que la tradición puede enseñar a los hombres a entender bien algo, entendiendo aquí tradición como la historia a través de la cual la Iglesia es conducida a nuevas perspectivas desde las cuales puede contemplar la verdad bíblica. «Va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón [...]» (DV 8). La experiencia espiritual recoge la experiencia histórica y aprende de ella en la presencia de Dios. Pero a esta experiencia histórica pertenece ahora precisamente la disolución de la certeza sobre la verdad bíblica en relación con todas las doctrinas centrales de la fe cristiana, como resultado de haber perdido, desde el siglo XVIII, las condiciones de comprensión de la Biblia.

Sin embargo, mediante la pérdida –o mediante la comprensión de tal pérdida– se puede también aprender. Se aprende cuando se vuelve a conquistar lo que se había perdido, o cuando se recorre el camino de esa reconquista. La reflexión sobre la pérdida y la reconquista permite ver con nuevos ojos lo perdido y lo reconquistado. Aquello que Dios dice a su Iglesia a través de la Biblia puede entonces ser comprendido de un modo nuevo y más intenso, también en aquellos puntos en que permanece una separación entre las distintas confesiones.

<sup>45</sup> Joseph Ratzinger usa esta fórmula en su comentario, LThK2, volumen complementario 2, 524b, para describir algo que para él sería absurdo o al menos no deseable.

## Bibliografía

- BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon: Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938.
- BENRATH, G. A. (ed.), *Wegbereiter der Reformation*, Bremen: Schünemann, 1967 («Klassiker des Protestantismus», Bd. 1).
- CALVIN, J., *Opera selecta*, editado por P. BARTH y W. NIESEL, volumen 3-5, München: Kaiser, 1928-1936.
- CULLMANN, O., «Die kritische Rolle der Heiligen Schrift», en HAMPE, J. Ch. (ed.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, München: Kösel, 1967, volumen 1, 189-197.
- DINGEL, I. y otros (eds.), *Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche (BSELK)*, Vollständige Neuedition, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014.
- EBELING, G., «‘Sola Scriptura’ und das Problem der Tradition», en IDEM, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964 («Kirche und Konfession», 7), 91-143.
- FABISCH, P. e ISERLOH, E. (eds.), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521), I. Teil: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517-1518)*, Münster: Aschendorff, 1988 («Corpus Catholicorum», 41).
- GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr, 1960.
- GORGAS VON LEONTINOI, *Reden, Fragmente und Testimonien*, griego-alemán, editado con traducción y comentario de Th. BUCHHEIM, Hamburg: Meiner, 1989.
- GRIBOMONT, J., «Esotérisme et Tradition dans le “Traité du Saint-Esprit” de Saint Basile», *Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung* 2 (1967) 22-58.
- GROSSE, S., «Die Emergenz lutherischer Theologie in Basel: Capitos Lutherausgabe von 1518», en CHRIST VON WEDEL, Ch., GROSSE, S. y HAMM, B. (eds.), *Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit*, Tübingen: Mohr, 2014, 149-177.
- GROSSE, S., «Fundamentalkommunikation. Luther, Karlstadt und Sebastian Franck im Disput über die Medialität der Bibel», en HABERER, J. y HAMM, B. (eds.), *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformatoren*, Tübingen: Mohr, 2012, 99-116.
- GROSSE, S., «Hermeneutik und Auslegung des Römerbriefs bei Origenes, Thomas von Aquin und Luther», en CHRIST VON WEDEL, Ch. y GROSSE,

- S. (eds.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit*, Berlin: De Gruyter, 2017, 3-26.
- GROSSE, S., *Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift*, Wien-Zürich: LIT, 2011 («Studien zu Theologie und Bibel», 4).
- HAMM, B., «Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland», *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993) 7-82.
- KÄSEMANN, E., «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en IDEM, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, volumen 2, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, 21-68.
- KILCHÖR, B., «Der Fels aber war Christus (1. Kor 10,4). Überlegungen zum Christuszeugnis des Alten Testaments in Auseinandersetzung mit Notger Slenczka», en BUCHEGGER, J. y SCHWEYER, S. (eds.), *Christozentrik. Festschrift zur Emeritierung von Armin Mauerhofer*, Wien-Zürich: LIT, 2016 («Studien zu Theologie und Bibel», 16), 29-43.
- LUTHER, M., *D. Martin Luthers Sämtliche Werke*, Weimar: Böhlau, 1883-2009 [WA].
- LUTHER, M., *Luthers Werke in Auswahl*, editado por O. CLEMEN, Berlin: De Gruyter, 1912-1955 [BoA].
- MULLER, R. y THOMPSON, J. L. (eds.), *The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect. In: Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of his Sixtieth Birthday*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
- NIESEL, W. (ed.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München: Kaiser, 1938.
- RATZINGER, J., «Comentario al segundo capítulo de la constitución dogmática *Dei Verbum*», en *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), 2ª edición, suplemento 2, Freiburg-Breisgau: Herder, 1967), 515-528 [LThK2, Erg.bd.2].
- REID, J. K. S., «Die Heilige Schrift und das Vaticanum II», en HAMPE, J. C. (ed.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, München: Kösel, 1967, volumen 1, 223-231.
- SEUSE, H., *Das Buch der Wahrheit*. Edición crítica a cargo de L. STURLESE y R. BLUMRICH. Con una introducción de L. STURLESE. Traducido por R. BLUMRICH, alemán medieval-alemán actual, Hamburg: Meiner, 1993.

- STEUBING, H. (ed.), *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*, Wuppertal: Brockhaus, 1970.
- WESSELING, K.-G., «Wyclif», *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 14 (1998) 242-258.
- WYCLIF, J., *Wyclif's Latin Works*, volumen 5, editado por A. W. POLLARD, London: Trübner & co, 1886.